



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2009

---

## **Die langfristige Effizienz der Tora. Mt 4,1-11, Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 im frühjüdischen Kontext**

Plietzsch, Susanne

**Abstract:** In diesem Aufsatz wird eine Relecture von Mt 4,1-11 vorgelegt und die These vertreten, dass Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 den Subtext die mt Versuchungsgeschichte darstellen. Das MtEv präsentiert Jesus mit Bezugnahme auf Mose und verwendet dabei das frühjüdisch-rabbinische Konzept des "ersten" und "letzten" Erlösers.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-26845>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Plietzsch, Susanne (2009). Die langfristige Effizienz der Tora. Mt 4,1-11, Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 im frühjüdischen Kontext. In: Böttrich, Christfried; Hübner, Hans-Peter; Voigt, Kerstin. Evangelium ecclesiasticum. Matthäus und die Gestalt der Kirche (FS Christoph Kähler). Frankfurt: Hansisches Druck- und Verlagshaus (edition chrismon), 361-387.

## Die langfristige Effizienz der Tora. Mt 4,1-11, Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 im frühjüdischen Kontext

Susanne Plietzsch

Zu Beginn seines Aufsatzes „Satanischer Schriftgebrauch“<sup>1</sup> zu Mt 4,1-11/Lk 4,1-13 weist Christoph Kähler auf die „differenzierte und reflektierte Hermeneutik in Gestalt einer fast sophistisch zu nennenden Schriftauffassung“<sup>2</sup> in der doppelt überlieferten Geschichte von der Versuchung Jesu durch den Satan hin. Der Aufsatz, ein Plädoyer für eine *hermeneutica sacra* ohne ideologische Absicherung, gewinnt seine Faszination vor allem durch das Interesse des Autors an der Vielschichtigkeit frühjüdischer Bibelhermeneutik. Angeregt von dieser Perspektive möchte ich in diesem Aufsatz Mt 4,1-11 einer Relecture unterziehen, die besonders nach den hermeneutischen Signalen der Perikope fragen soll: Was gibt die Versuchungsgeschichte über die Bibelrezeption und -interpretation des Mt zu erkennen?

Mt 4,1-11 weist in der Tat ein hochdifferenziertes Schriftverständnis auf – nicht zuletzt dadurch, dass in dieser Perikope „Hermeneutik“ selbst thematisiert und praktiziert wird: Die handelnden Personen zitieren die Schrift und argumentieren mit Schriftziten. Es gibt mit Dtn 8,3 LXX sogar ein Zitat, das vom Wort Gottes handelt! Zudem ist der Erzählung ein hohes Mass an Intertextualität eigen; direkt und indirekt nimmt sie auf die verschiedensten biblischen Topoi bzw. deren Interpretation Bezug. Literarisch besonders eindrucksvoll ist die Strukturierung der Versuchungsgeschichte durch die Zitate aus Dtn 6 und 8: Dtn 8,3 in 4,4, Dtn 6,16 in 4,7 und Dtn 6,13 in 4,10. Dadurch entsteht eine formale Nähe zur Gattung des rabbinischen Midrasch. Inhaltlich verknüpfen, wie schon oft erwähnt worden ist, diese Zitate Mt 4 mit dem Aufenthalt Israels in der Wüste.<sup>3</sup> Doch mit welchem Ziel geschieht dies und welche Akzente werden dabei gesetzt?

Inwiefern Mt in der Herausarbeitung der Gestalt Jesu rhetorisch sowohl auf Israel als auch auf Mose verweist, wurde und wird in der neutestamentlichen Exegese breit und kontrovers diskutiert.<sup>4</sup> Davon, dass diese beiden Linien in unserer Perikope ineinanderfließen, geht Dale

<sup>1</sup> ThLZ 119 (1994), Nr. 10, Sp. 858-868.

<sup>2</sup> Ebd., Sp. 858.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, Düsseldorf<sup>5</sup>2002, S. 222, 225; FIEDLER, Peter: Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006, S. 87-88.

<sup>4</sup> Die Frage einer mt „Mose-Typologie“ ist in der modernen exegetischen Literatur ein theologisch (und teilweise auch politisch) sensibles Thema, da es die Diskussion einer strukturellen „Abhängigkeit“ des Christentums vom

C. Allison m.E. zu Recht aus: „But if in Matthew 2 the evangelist glossed the traditional Moses typology with an Israel typology, in Matthew 4 just the opposite occurred: the evangelist overlaid the existing Israel typology with specifically Mosaic motifs.“<sup>5</sup> Allison setzt mit Bezug auf Mt 4,2 fort: „The proof of this is in the phrase ‚fasted forty days and forty nights‘“<sup>6</sup>, und kann überzeugend belegen, dass in dieser Formulierung die Motivik des Aufenthalts Israels in der Wüste mit der des Aufenthalts des Mose auf dem Sinai verknüpft wird. Ich möchte hier eine weitere Argumentationsmöglichkeit für eine in Mt 4,1-11 vorliegende Eintragung von „Mose-Rhetorik“ in „Israel-Rhetorik“ vorschlagen, die sich aufgrund der strukturierenden Funktion der erwähnten Dtn-Zitate vermuten lässt: *die Zusammenschau von Ex 16, Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 (die jeweils in ihrer frühjüdischen Interpretation zu lesen wären)* könnte ein Subtext der mit Versuchungsgeschichte sein.<sup>7</sup>

Im Folgenden soll zunächst zusammengestellt werden, aufgrund welcher Beobachtungen in Mt 4,1-11 von einer Prägung der Perikope durch die genannten Pentateuchtexte gesprochen werden kann. Im Anschluss daran soll gefragt werden, wie andere frühjüdische Ausleger mit diesen Texten umgehen. Zum Schluss möchte ich – was hier nur skizzenhaft möglich sein wird – prüfen, ob die bis dahin beschriebenen mit Akzentsetzungen mit dem gesamten MtEv im Einklang stehen.

Was den religionshistorischen Kontext dieser Auslegungen betrifft, schließe ich mich denjenigen an, die einer Anwendung der Kategorien „jüdisch“ bzw. „christlich“ als *Unterscheidungskriterium zweier Religionen* im ersten (und zweiten) Jahrhundert skeptisch gegenüberstehen.<sup>8</sup> In denselben Diskursen wird auch die Ansicht vertreten, dass der jüdischen Monotheismus der Zeit des zweiten Tempels wohl weit weniger rigide war, als spätere

---

Judentum sowie eine Positionierung bezüglich des antithetischen Verständnisses beider Traditionen erfordert. Mit der Entscheidung der einzelnen AutorInnen müssten demzufolge auch ihre Motive und Ziele diskutiert werden. Werner G. Kümmel (Einleitung in das Neue Testament, Berlin 1983, S. 77. 89) lehnt ein Verständnis des Mt Jesus als „neuen Mose“ ab, ebenso ist Ulrich Luz in diesem Punkt zurückhaltend bzw. spart dieses Thema aus (vgl. z.B. EKK I,1, S. 163, Anm. 18). Neu aufgegriffen wurde diese Frage durch ALLISON, Dale C.: *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993, vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick ebd., S. 293-328.

<sup>5</sup> ALLISON, S. 166.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Verweise auf die Einzeltexte finden sich bei VAN HENTEN, Jan Willem: *The First Testing of Jesus: A Rereading of Mark 1.12-13*, in: NTS 45 (1999), S. 349-366.

<sup>8</sup> Das Standardwerk in dieser Frage ist mittlerweile BOYARIN, Daniel: *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004. Boyarin geht davon aus, dass die Entstehung der beiden getrennten Religionen Christentum und Judentum eher politisch als theologisch motiviert war und erst wesentlich später nachweisbar sei, als die Religionen selbst zugeben, die an möglichst früh datierbaren „klaren Verhältnissen“ interessiert sind. Boyarin geht bis ins vierte Jahrhundert von einem institutionell ungeschützten Austausch und flexiblen Identifikationsmöglichkeiten aus, vgl. ebd., S. 1-33.

jüdische und christliche Quellen dies vermuten lassen. Dies führt Boyarin in „Border Lines“ breit aus. Das folgende Zitat gibt Einblick in seine innovative Sicht auf kulturelle und religiöse Grenzziehungen:

„In the first and second centuries, there were Jewish non-Christians who firmly held theological doctrines of a second God, variously called Logos, Memra, Sophia, Metatron, or Yahoel; indeed, most of the Jews did so at that time. There were also significant and powerful Christian voices who claimed that any distinction of persons within the godhead constituted ditheism. In short, the vertical axis – believers in Jesus versus nonbelievers in Jesus – did not form the boundary between believers in Logos theology and deniers of Logos theology. Rather, that distinction, like an horizontal axis, crossed through both categories defined by the vertical axis. Rotating this axis from the horizontal to the vertical was, I shall try to establish, the work of the heresiologists of both communities, and by the end of our period it had become the marker of the theological difference between Judaism and Christianity.“<sup>9</sup>

Diese Sichtweise ermöglicht es wahrzunehmen, dass es eine Zeit gab, in der die später geläufigen Kriterien zur Unterscheidung von Judentum und Christentum, wenn sie überhaupt existierten, nicht in diesem Sinn angewendet wurden. (Boyarin spitzt das sogar zu, indem er die Frage stellt, ob sich christliche Konzepte in der antiken Welt so wirkungsvoll hätten ausbreiten können, wenn sie keinen Rückhalt im bestehenden Judentum gehabt hätten.<sup>10</sup>) Eine sehr differenzierende Weiterführung dieser Diskussion findet sich in Philippa Townsends Aufsatz „Who Were the First Christians?“<sup>11</sup> Townsend weist darauf hin, dass die Identitätsbezeichnungen „jüdisch“ und „christlich“ im ersten und zweiten Jahrhundert keine „kompatiblen“, sondern allenfalls „komplementäre“ Begriffe waren. Sehr differenziert zeigt sie beide Tendenzen: die verschiedensten Gruppen, für die die Jesusanhängerschaft die Bezogenheit auf das Judentum im Selbst- wie im Fremdbild nicht beeinträchtigte, sowie andere (Townsend zufolge die Minderheit), die sich, obwohl im „konzeptuellen Kontext“, als außerhalb stehend verstanden.<sup>12</sup> Sie plädiert (mit deutlichem Anklang an Boyarin) für ein Überdenken der gewohnten Terminologie:

„So when we classify first-century Jesus-following Jews such as Paul as ‚Christians‘ we are surely playing along with the heresiologists’ name game; but perhaps we fall into a similar trap when we more or less consciously classify all first-century Jesus-followers as ‚Jews‘.“<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Boyarin, S. 92-93.

<sup>10</sup> Vgl. ders., *Dethroning the Son of Man: Daniel and the Antiquity of Christianity*, in: *Impulse für die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs*, als Tagungsbroschüre publizierte Vorträge der Tagung zum 60. Jahrestag der Seelisberger Thesen, Bad Schönbrunn (CH) 2007, S. 27-46, hier: S. 27.

<sup>11</sup> In: IRICINSCHI, Eduard, ZELLENTIN, Holger M. (Hg.): *Heresy and Identity in Antiquity*, Tübingen 2008, S. 212-230.

<sup>12</sup> Ebd., S. 224-225. 227.

<sup>13</sup> Ebd. S. 230.

Die wechselseitige Entwicklung von „Häresiologien“ innerhalb der politischen Realität des römischen Reiches wird in diesen Diskursen als Instrument der Abgrenzung und Herausbildung zweier unterscheidbarer Religionen gesehen, ein Prozess dessen Abschluss unterschiedlich datiert werden kann, je nachdem, wonach genau man fragt.<sup>14</sup> Innerhalb dieser eher kultur- und religionsgeschichtlichen als theologischen Diskussion erübrigt sich jedoch die traditionelle Fragestellung, ob das MtEv *intra muros* oder *extra muros* verfasst worden sei,<sup>15</sup> da man davon ausgeht, dass „Mauern“ erst später errichtet wurden.

## 1. Intertextuelle Beobachtungen

Aufgrund welcher intertextuellen Beobachtungen ist es möglich, von einer Bezugnahme der Mt Versuchungsgeschichte auf Ex 16, Ex 17 und Num 20 zu sprechen?

**(1) Eine Einzelperson wird zur Verantwortung gezogen (Mt 4,2-4):** Mt 4,2-4 verweist mit der Frage nach übernatürlicher Nahrung auf die Erzählung vom Manna in der Wüste, wobei allerdings in der Hebräischen Bibel in diesem Zusammenhang von „Versuchung“ lediglich im Sinne einer Prüfung des Volkes durch Gott die Rede ist (Ex 16,4).<sup>16</sup> Doch ist in Mt 4,2-4 kein Kollektiv, sondern ein Einzelner im Blick, der zugleich Bedürftiger und erwünschter Wundertäter ist: Jesus soll, um sich als Sohn Gottes zu erweisen, (für sich selbst) Steine in Brot verwandeln – schon hier kann man „Israel“ und „Mose“ erkennen. Das Aufrufen eines einzelnen prospektiven Wundertäters erinnert weniger an Ex 16 und eher an Ex 17,5-6 bzw. an Num 20,7-11 – an Mose, der dem durstigen Volk Wasser aus dem Felsen hervorkommen lässt. In Ex 17,7 findet sich dann auch der Begriff der Versuchung im Sinne einer durch Israel verübten Versuchung Gottes (ועל נסתם את יי); dort und in Num 20,13 steht auch der Ausdruck „Streit“ bzw. „Streitwasser“ (מי מריבה), der das Hadern mit Gott zum Ausdruck bringt.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Boyarin, S. 152, benennt als eine Zäsur die Präsenz zweier Textkanons: des patristischen Korpus und des babylonischen Talmud.

<sup>15</sup> Die diesbezügliche Forschungsgeschichte wird ausführlich dargestellt in: RUNESSON, Anders: Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict, in: JBL 127/1 (2008), S. 95-132, hier: S. 95-98.

<sup>16</sup> Die Midraschim betonen, dass das Manna im Einvernehmen zwischen Gott und Israel gegeben wurde, vgl. MekhY zu Ex 16,7.

<sup>17</sup> Die Kommentatoren setzen sich mit der Relation der beiden Erzählungen bzw. Erzählungsversionen auseinander, wobei die Ansicht vorherrscht, dass beide Texte redaktionelle Bearbeitungen desselben Stoffes sind. Ludwig Schmidt (ATD 7/2, S. 89-93) spricht von der priesterlichen Steigerung eines Demonstrationswunders in Num 20 (ebd., S. 92).

Ex 17,1-7	Num 20,1-13
<p><b>17,1</b> Und die ganze Gemeinde der Israeliten brach aus der Wüste Sin zu ihrer Reise auf nach der Anordnung des HERRN, und sie lagerten sich in Refidim. Aber da war kein Wasser, dass das Volk hätte trinken können.</p> <p><b>17,2</b> Da stritt das Volk mit Mose und sie sagten: Gib uns Wasser, damit wir trinken können! Und Mose sagte zu ihnen: Was streitet ihr mit mir? Was prüft ihr den HERRN? <b>17,3</b> Und das Volk düstete dort nach Wasser; da murrte das Volk gegen Mose und sagte: Wozu, dass du uns aus Ägypten heraufgeführt hast? Um mich und meine Kinder und mein Vieh vor Durst sterben zu lassen?</p> <p><b>17,4</b> Da schrie Mose zum HERRN und sagte: Was soll ich diesem Volk tun? Noch ein wenig und sie steinigen mich.</p> <p><b>17,5</b> Und der HERR sagte zu Mose: Tritt vor das Volk und nimm einige von den Ältesten Israels mit dir; auch deinen Stab, mit dem du den Nil geschlagen hast, nimm in deine Hand und geh! <b>17,6</b> Siehe, ich stehe dort vor dir auf dem Felsen am Horeb. Und du sollst auf den Felsen schlagen, und es wird Wasser aus ihm hervorströmen, und das Volk wird trinken.</p> <p>Und Mose tat so vor den Augen der Ältesten Israels.</p> <p><b>17,7</b> Und er nannte den Namen des Ortes Massa und Meriba wegen des Streits der Israeliten, und weil sie den HERRN geprüft hatten, indem sie sagten: Ist der HERR nun in unserer Mitte oder nicht?</p>	<p><b>20,1</b> Und die Israeliten, die ganze Gemeinde, kamen in die Wüste Zin im ersten Monat; und das Volk blieb in Kadesch; und Mirjam starb dort und wurde dort begraben. <b>20,2</b> Und es war kein Wasser da für die Gemeinde;</p> <p>da versammelten sie sich gegen Mose und gegen Aaron. <b>20,3</b> Und das Volk stritt mit Mose, und sie sagten: Wären wir doch umgekommen, als unsere Geschwister vor dem HERRN umkamen! <b>20,4</b> Und warum habt ihr die Versammlung des HERRN in diese Wüste gebracht, damit wir dort sterben, wir und unser Vieh? <b>20,5</b> Und warum habt ihr uns aus Ägypten heraufgeführt, um uns an diesen bösen Ort zu bringen? Es ist kein Ort der Saat und der Feigenbäume und Weinstöcke und Granatbäume, und Wasser zum Trinken ist nicht da.</p> <p><b>20,6</b> Und Mose kam mit Aaron von der Versammlung zum Eingang des Zeltes der Begegnung und sie fielen auf ihr Angesicht nieder; und die Herrlichkeit des HERRN erschien ihnen.</p> <p><b>20,7</b> Und der HERR redete zu Mose und sprach: <b>20,8</b> Nimm den Stab und versammle die Gemeinde, du und dein Bruder Aaron, und redet vor ihren Augen zu dem Felsen! Dann wird er sein Wasser geben; und du wirst ihnen Wasser aus dem Felsen hervorbringen und die Gemeinde tränken und ihr Vieh.</p> <p><b>20,9</b> Und Mose nahm den Stab von vor dem HERRN, wie er ihm geboten hatte. <b>20,10</b> Und Mose und Aaron versammelten die Versammlung vor dem Felsen; und er sagte zu ihnen: Hört doch, ihr Widerspenstigen! Werden wir etwa aus diesem Felsen für euch Wasser hervorbringen? <b>20,11</b> Und Mose erhob seine Hand und schlug den Felsen mit seinem Stab zweimal; da kam viel Wasser heraus, und die Gemeinde trank und ihr Vieh.</p> <p><b>20,12</b> Da sprach der HERR zu Mose und zu Aaron: Weil ihr nicht an mich geglaubt habt, mich vor den Augen der Israeliten zu heiligen, deshalb sollt ihr diese Versammlung nicht in das Land bringen, das ich ihnen gegeben habe. <b>20,13</b> Das ist das Wasser von Meriba, wo die Israeliten mit dem HERRN stritten und er sich unter ihnen heiligte.</p>

Während in Ex 17 das Volk und sein mangelnder Glaube an Gottes Präsenz kritisiert wird, bringt Num 20 eine schwerwiegende Konsequenz zum Ausdruck: Mose und Aaron sollen nicht in das Land gelangen. Num 20 gibt dabei nicht klar zu erkennen, worin genau die Verfehlung des Mose gesehen wird. Ist es das zweimalige Schlagen auf den Felsen, anstatt zu ihm zu sprechen (20,11), oder die unangemessene Bezeichnung des Volkes als

„Widerspenstige“ (20,10)?<sup>18</sup> Num 20,10-13 schreibt Mose eine sehr komplexe zweifelnde und verzweifelte Haltung zu, die ihn in einer bedrohlichen Situation daran hinderte, Gott vor den Augen des Volkes „zu heiligen“.<sup>19</sup> Was die mit Versuchungsgeschichte und Num 20,1-13 literarisch verbindet, ist der Konflikt des „Helden“, einer quasi-göttlichen Identifikationsfigur, das geforderte bedingungslose Vertrauen auf Gott in Extremsituationen aufzubringen und durchzuhalten.

**(2) „Nicht vom Brot allein ...“ (Mt 4,3-4):** Im Anschluss an Num 20,8 können in Bezug auf Mt 4,3 zwei Beobachtungen gemacht werden: „*So sprich, dass diese Steine Brote werden*“ – Jesus wird aufgefordert, *mit seinem Sprechen* das Wunder zu bewirken, und: Trotz dieser Referenz auf Num 20,8 handelt es sich hier um *Brot*, und nicht um Wasser. Jesus soll ein als problematisch verstandenes Wunder wirken, aber nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, Wasser aus dem Felsen hervorbringen, sondern Brot. Wieder wird in Mt 4,3 die Thematik des wundersam zugeteilten Manna (Ex 16) mit der Thematik der „Versuchung“ bzw. des Konflikts des Helden (Ex 17 und Num 20) verknüpft: Der Verweis auf Ex 16 wird durch das Zitat Dtn 8,3 offensichtlich, wodurch die Rede vom „Brot“ in Mt 4,3 unterstützt wird:

Ex 16,4.6-7a	Dtn 8,3 MT
<p><b>4</b> Da sprach der HERR zu Mose: Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen. Dann soll das Volk hinausgehen und den Bedarf des Tages an seinem Tag sammeln, damit ich es prüfe, ob es denn nach meiner Lehre wandeln will (הילך בתורת) oder nicht.          (...)         <b>6</b> Da sagte Mose und (auch) Aaron zu allen Israeliten: Am Abend werdet ihr erkennen, dass der HERR euch aus dem Land Ägypten herausgeführt hat,  <b>7a</b> und am Morgen werdet ihr die Herrlichkeit des HERRN sehen, der ja euer Murren gegen den HERRN gehört hat.</p>	<p>Und er demütigte dich und ließ dich hungern. Und er ließ dich das Manna essen, das du nicht kanntest und das deine Vorfahren nicht kannten, um dich erkennen zu lassen, dass der Mensch nicht vom Brot allein leben soll, sondern von allem aus dem Mund des HERRN Hervorgehenden soll der Mensch leben.</p>

Mt bietet damit eine Interpretation von Dtn 8,3: Das Zitat dient in Mt 4,4 dazu, die Forderung nach einem Wunder abzuwehren, indem die Aussage aufgegriffen wird, dass das Manna als

<sup>18</sup> Der Midrasch und die traditionelle jüdische Kommentarliteratur führen eine intensive Auseinandersetzung zu diesem Thema; Einzelheiten und Quellenverweise vgl. PLAUT, W. Gunther (Hg.): Die Tora in jüdischer Auslegung, Gütersloh 1999-2004, Bd. 4 (Bamidbar), S. 189-191. Plaut sieht eine gewisse Übereinkunft der traditionellen jüdischen Lektüre von Num 20,1-13 darin, dass die Zeit des Mose wie die der Wüstengeneration unwiederbringlich abgelaufen war und „ein neues Zeitalter einer neuen Vision bedurfte“ (ebd., S. 191).

<sup>19</sup> Vgl. dazu MARGALIT, M.: The Transgression of Moses and Aaron: Num 20,1-13, in: Jewish Quarterly Review (New Series) Vol. 74, Nr. 2 (Oct 1983), S. 196-228. In einer detaillierten Textanalyse interpretiert Margalit das Vergehen Moses als öffentliche Entweihung des göttlichen Namens. Durch die harsche Anrede an das Volk und insbesondere durch die Formulierung: *Werden wir euch etwa aus diesem Felsen Wasser hervorbringen?* (20,10) stellte er die Fähigkeit JHWHs, Israel zu helfen, in Zweifel (ebd., S. 218-219).

nährendes „Brot“ auf das „was aus dem Mund Gottes hervorgeht“ verweist. Dabei zielen die Versuchungsgeschichte wie auch Dtn 8,3 keineswegs auf die Vorordnung einer spirituellen Ebene vor der materiellen; Manna wie Wort Gottes werden als „Nahrung“ bezeichnet. Das, was in beiden Texten als „nährend“ verstanden wird, ist ein beziehungshaftes Geschehen, das mehr ist als die Abrufbarkeit von Bedürfnisbefriedigung. Das „Wunder“ der Speisung mit dem Manna wird als etwas gesehen, das die verlässliche Präsenz Gottes *erkennen* lassen soll, die nicht beliebig zur Verfügung steht bzw. mutwillig herausgefordert werden kann.

Dtn 8,3 in Mt 4,4 bietet Mt die Möglichkeit, den Bogen vom „Brot“ zum „Wort Gottes“ zu schlagen. Die LXX-Version unterstützt dabei gegenüber dem MT zusätzlich die Bedeutung „Wort Gottes“ im Sinne einer „Rede“, eines als Text offenbarten Wortes Gottes:

Dtn 8,3b LXX	Dtn 8,3b MT
οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.	כִּי לֹא עַל־הַלֶּחֶם לְבַד־יִתֵּן ה' אֱלֹהֵינוּ כִּי עַל־כָּל־מוֹצֵא פִי יִתֵּן ה' אֱלֹהֵינוּ :אֱמָר
Nicht von Brot allein soll der Mensch leben, sondern von jeder Rede, die herausgeht durch den Mund Gottes soll der Mensch leben.	Denn nicht vom Brot allein soll der Mensch leben, sondern von allem aus dem Mund des HERRN Hervorgehenden soll der Mensch leben.

Mt lässt Jesus auf das verführerische Ansinnen, ein Wunder zu wirken, mit einem Wort Gottes, das auf das Wort Gottes verweist, antworten. Durch die Präsenz dieses „Wortes“ ist die Verwandlung von Steinen in Brote an dieser Stelle nicht mehr nötig. (Literarisch wird dies vor allem dadurch möglich, dass in Mt 4,1-4 der Held allein ist und das Thema der Verantwortung für andere, die etwas zu essen brauchen, nicht behandelt werden muss.<sup>20</sup>)

**(3) Gott versuchen – der Sturz vom Tempel (Mt 4,5-7):** In den Versen Mt 4,5-7 wird der stärkste Kontrast der mt Versuchungsgeschichte hergestellt: Die Aufforderung, sich vom höchsten Punkt des Tempels zu stürzen, um so in kürzester Zeit Gottes Eingreifen zu erzwingen, stellt eine Provokation höchsten Ranges dar. Diese „Versuchung“ ist nicht ganz leicht zu dekonstruieren, legitimiert sie sich doch scheinbar mit den Schutz verleihenden Versen Ps 91,11.12.<sup>21</sup> Das durch seine Platzierung in Mt 4,7 in der gesamten Perikope in

<sup>20</sup> Vgl. unten 3 (1).

<sup>21</sup> Die frührabbinischen Belegstellen, die Ps 91 als apotropäischen Psalm ausweisen, führt Kähler an (Sp. 861, Anm. 36). (Die Tosefta wäre nach der Ausgabe Zuckermann zu zitieren: tSchab 17,2; tAZ 1,17; der palästinische Talmud: ySchab 6,2 [8b,16-24]; yEr 10,12 [26c].) Ergänzt werden könnte die ebenfalls antidämonische Funktion von Ps 91 in 11Q11 (Apocypthal Psalms), vgl. dazu HENZE, Michael: Psalm 91 in



zentraler Stellung befindliche Zitat Dtn 6,16 führt über das Stichwort „Massa“ direkt in den Zusammenhang Ex 17,1-7 hinein und „verlinkt“ sowohl Mt 4,5-7 als auch die gesamte Versuchungsgeschichte gleichsam mit jenem Erzählstoff, in dem Israel als Kollektiv Gott auf die Probe stellt:

**Mt 4,7** Da sprach Jesus zu ihm: Wiederum steht geschrieben (Dtn 6,16): *Du sollst den HERRN, deinen Gott, nicht versuchen.*

**Dtn 6,16** Ihr sollt den HERRN, euren Gott, nicht prüfen, wie ihr (ihn) in Massa geprüft habt.

**Ex 17,7** Und er nannte den Namen des Ortes Massa und Meriba wegen des Streitens der Israeliten, und weil sie den HERRN geprüft hatten, indem sie sagten: Ist der HERR nun in unserer Mitte oder nicht?

Der Konstruktion des tödlichen Tempelsturzes wird damit der Erzählstoff von Ex 17,1-7, in dem Israel die unterstützende Gegenwart Gottes auf die Probe stellt, als Deutungstext an die Seite gestellt. Eindrucksvoll ist dabei der Zusammenhang zwischen Ex 17,7b: *Ist der HERR in unserer Mitte oder vielleicht nicht?* und der in Mt 4,3 und 4,6 erscheinenden konditionalen Formulierung: *Wenn du der Sohn Gottes bist*, mit der ebenfalls nach einer Präsenz und nach der Befriedigung vitaler Bedürfnisse gefragt wird. Freilich ist hier auch an die Analogie zwischen dem Tempel und der physischen Existenz Jesu, die Mt beispielsweise in 26,61, aber auch in 27,51 beschreibt, zu denken. Dass Jesus für Mt der Tempel „ist“ und somit als Ort des uneingeschränkten Lebens Gottes Gegenwart verkörpert, lässt das Ansinnen, dass er sich „von der Zinne des Tempels“ stürzen soll, als eine Implosion des Lebens erscheinen.

**(4) Das Land sehen – ins Land hineingelangen (Mt 4,8-10):** Im Kontext aller drei als Antwort auf den Versucher verwendeten Zitate klingt das Motiv des Hineingelagens in das versprochene Land an:

**6,10** Und es soll geschehen, wenn der HERR, dein Gott, dich in das Land bringt, das er deinen Vätern, Abraham, Isaak und Jakob, geschworen hat, dir zu geben: große und gute Städte, die du nicht gebaut hast, **6,11** und Häuser voll von allem Guten, die du nicht gefüllt hast, und ausgehauene Zisternen, die du nicht ausgehauen hast, Weinberge und Olivenbäume, die du nicht gepflanzt hast – und du essen und satt werden wirst, **6,12** so hüte dich, daß du den HERRN ja nicht vergisst, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus. **6,13** **Den HERRN, deinen Gott, sollst du fürchten und ihm sollst du dienen, und bei seinem Namen sollst du schwören.** **6,14** Ihr sollt nicht anderen Göttern nachgehen, von den Göttern der Völker, die euch umgeben – **6,15** denn ein eifersüchtiger Gott ist der HERR, dein Gott, in deiner Mitte –, damit nicht der Zorn des HERRN, deines Gottes, gegen dich entbrenne und er dich vom Erdboden weg vernichte.

**6,16** **Ihr sollt den HERRN, euren Gott, nicht prüfen, wie ihr (ihn) in Massa geprüft habt.** **6,17** Gewiss halten sollt ihr die Gebote des HERRN, eures Gottes, und seine Zeugnisse und seine Ordnungen, die er dir geboten hat. **6,18** Und du sollst tun, was recht und gut ist in den Augen des

HERRN, damit es dir gutgehe und du hineinkommest und das gute Land in Besitz nimmst, das der HERR deinen Vätern zugeschworen hat, **6,19** hinauszustoßen all deine Feinde vor dir, wie der HERR geredet hat.

**8,1** Das ganze Gebot, das ich dir heute gebiete, sollt ihr halten, um es zu tun, damit ihr lebt und zahlreich werdet und hineinkommt und das Land in Besitz nehmt, das der HERR euren Vätern zugeschworen hat. **8,2** Und du sollst an den ganzen Weg denken, den dich der HERR, dein Gott, hat gehen lassen, diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demütigen, um dich zu prüfen – um zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du denn seine Gebote halten würdest oder nicht. **8,3** Und er demütigte dich und ließ dich hungern. Und er ließ dich das Manna essen, das du nicht kanntest und das deine Vorfahren nicht kannten, um dich erkennen zu lassen, dass **der Mensch nicht vom Brot allein leben soll, sondern von allem aus dem Mund des HERRN Hervorgehenden soll der Mensch leben**.

Diese positiven Verweise auf das Hineingelangen in das Land enthalten einen Kontrast zu Texten wie Num 27,12; Dtn 3,23-28 und 32,48-52, in denen betont wird, dass Mose, der zwar das Land am Ende seines Lebens sieht, *nicht* hineingelangen wird. Damit wäre unweigerlich der Verweis auf Num 20,1-13 verknüpft, ist doch die Verfügung, dass Mose nicht in das Land gelangen soll, die Folge des dort beschriebenen Geschehens. Diese Spannung im Dtn-Text (und im gesamten Narrativ des Pentateuch) wird in die mt Versuchungsgeschichte hinübergenommen. Ihre Auflösung geschieht dadurch, dass Jesus das Angebot der Herrschaft als nicht von Gott, sondern vom Satan kommend entlarvt, und insofern dieselbe Konsequenz wie Mose auf sich nimmt. Die von Mt im Sinne einer Exklusivität vorgenommene Ergänzung des Zitats Dtn 6,13 (*ihm allein sollst du dienen*) könnte sogar als die in Num 20,12 eingeforderte „Heiligung“ gelesen werden.

Die bisherigen Beobachtungen haben gezeigt, dass die mt Versuchungsgeschichte einige prägende Referenzen auf Ex 16,17 und Num 20 enthält. Im Folgenden sollen vor allem diejenigen, die sich auf Mose und die Tora beziehen, in den Kontext der frühjüdischen Bibelinterpretation gestellt werden.

## 2. Kontexte in der frühjüdischen Bibelinterpretation

### 2.1. Mose und der Messias: Überhöhungen und Ambivalenzen

In der Formulierung: *Wenn du Gottes Sohn bist, so sprich, dass diese Steine Brote werden* (Mt 4,3) werden zwei Themen zusammengebracht: Zum einen erinnert dies an Erzählstoffe,

in denen das Aussprechen oder Aufschreiben des Gottesnamens Wunder bewirkt,<sup>22</sup> zum anderen ist die Kenntnis des Gottesnamens vor allem mit der Person des Mose verbunden, da ihm der Gottesname offenbart wurde. Eine sehr frühe Quelle, die Mose deshalb magische Fähigkeiten zuschreibt, ist Ant 2,276.<sup>23</sup> Josephus beschreibt hier, wie dem Mose am brennenden Dornbusch der göttliche Name übergeben wird, damit er seinem Volk helfen könne:

Und Gott machte ihm seinen eigenen Namen kund, der vorher Menschen noch nicht übergeben worden war, und über den es für mich nicht erlaubt ist, zu sprechen. Mose konnte nun nicht nur damals Wundertaten verrichten, sondern immer, wenn er darum bat.

In dieser Tradition steht auch die Lesart von Num 20,8 in Targum Pseudo-Jonathan<sup>24</sup>:

<p>סב ית חטר ניסיא וכנוש ית כנישתא אנת ואהרן אחוך  ותומון תריכון ית כיפא בשמא רבא ומפרשא  כד הינן חמיין ויתן מוהי  ואין יסרב לאפוקי מחי אנת לחודך ביה בחוטרא דבידך  ותהנפק להון מיא מן כיפא  ותשקי ית כנישתא וית בעיריהון.</p>	<p>Nimm den Stab der Wunder und versammle die Gemeinde, du und dein Bruder Aaron, und beschwört beide den Felsen mit dem großen und ausgesprochenen Namen, während sie ihn ansehen, und er wird sein Wasser geben.  Und wenn er sich weigert es hervorzubringen, schlage einmal auf ihn, mit dem Stab, der in deiner Hand ist, und du wirst ihnen Wasser aus dem Felsen hervorbringen und wirst die Gemeinde und ihr Vieh tränken.</p>
--	--

Diese Vorstellungen sind Teil der gängigen und vielfältigen frühjüdischen Sicht auf Mose, die ihm selbstverständlich messianische bzw. göttliche Qualitäten zuschrieb.<sup>25</sup> Wayne A. Meeks wies nach, dass solches Traditionsmaterial sich in den verschiedensten kulturellen Bereichen des antiken Judentums findet:

„We have seen that in very diverse sources there persists the remnants of an elaborate cluster of traditions of Moses’ heavenly enthronement at the time of Sinai theophany. These traditions were closely connected with scripture and at the same time thoroughly syncretistic. Central to the midrashic themes is the notion that, when God gave to Moses his own name (*elohim*, *theos*), he conveyed to him a divine status and a unique function among men. Here the usual Hellenistic conception of the ‘divine man’ was modified by combination with the Semitic notion of the agent (*šaliah*, *apostolos*), as well as by the concept of the image of God. Thus Moses’ enthronement in heaven, accompanied by his

<sup>22</sup> Allgemein zum Thema des Gottesnamens in der rabbinischen Literatur vgl. BLAU, Ludwig: Das altjüdische Zaubrerwesen (1898), Ndr. Graz 1974, S. 119-128; vgl. THOMA, Clemens: Art. Gott III, in: TRE 13, S. 626-645, hier: S. 628-632.

<sup>23</sup> Vgl. auch die Fragmente des Artapanos, in denen Mose den mit Hilfe des Gottesnamens den ägyptischen Herrscher in Ohnmacht fallen lassen und seine Priester töten kann (JSHRZ I/2, S. 134); vgl. auch als Referenz für einen im Alltag bekannten magischen Gebrauch des Gottesnamens yJoma 3,7 (40d,74-41a,1).

<sup>24</sup> Die Datierung des Targum Pseudo-Jonathan ist umstritten, vgl. GLEBMER, Uwe: Einleitung in die Targume zum Pentateuch, Tübingen 1995, S. 190-191.

<sup>25</sup> Vgl. dazu umfassend MEEKS, Wayne A.: The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology, Leiden 1967.

receiving the name „god“ and God's crown of light, meant that the lost glory of Adam, the image of God, was restored to him and that Moses henceforth was to serve on earth as God's representative, both as revealer (prophet) and as vice-regent (king).“<sup>26</sup>

Die Gestalt des Mose kann als die Traditionsgestalt mit der am meisten präsenten und unüberbietbaren Autorität betrachtet werden. Deshalb fällt es besonders auf, dass es die Rabbinen unternahmen, gewisse ambivalente Aspekte in ihre Moserezeption einzubeziehen – gerade im Zusammenhang mit Num 20,1-13 und dem damit verbundenen göttlichen Verbot für Mose, selbst in das Land zu kommen. Vermutlich hatte das Formulieren dieser Ambivalenzen das Ziel, eine kultische Verehrung des Mose zu verhindern und stattdessen die höchste Autorität bei der Tora (und ihren Auslegern) zu lassen. Sowohl in SifrNum als auch in SifrDtn wird darauf eingegangen, dass Mose zwar einerseits in uneinholbarer Größe zwischen Israel und Gott steht, andererseits aber wie ein gewöhnlicher Mensch einen Fehler begangen hat. So heißt es in SifrNum §137:

*Weil ihr gegen meinen Befehl widerspenstig wart in der Wüste Zin, beim Streit der Gemeinde* (Num 27,14). Rabbi Schimon ben Elasar sagt: Sogar Mose und Aaron starben durch Ausrottung, denn es ist gesagt (Dtn 32,51b): *Dafür, dass ihr mich nicht geheiligt habt*. Denn wenn ihr mich geheiligt hättet, wäre eure Zeit, aus der Welt zu scheiden, noch nicht gekommen gewesen.

Zwei Versorger erstanden Israel. Einer sagte: „Meine Verfehlung“<sup>27</sup> soll nicht aufgeschrieben werden“, und einer sagte: „Meine Verfehlung soll aufgeschrieben werden“. David sagte: „Meine Verfehlung soll nicht aufgeschrieben werden“, denn es ist gesagt (Ps 32,1): *Von David ein Gedicht. Wohl dem, dessen Verbrechen vergeben, dessen Sünde bedeckt ist*. Mose sagte: „Meine Verfehlung soll aufgeschrieben werden“, denn es ist gesagt (Num 27,14): *Weil ihr gegen meinen Befehl widerspenstig wart in der Wüste Zin, beim Streit der Gemeinde, mich zu heiligen*.

SifrNum weist hier eigens darauf hin, wie brisant die Aussage sei, dass Mose und Aaron „durch Ausrottung“, d.h. weil Gott es so verfügt hatte, gestorben seien, und versucht, noch mit dieser Niederlage die Bedeutung des Mose zu unterstreichen – indem herausgearbeitet wird, dass Mose selbst die Verfehlung eingesteht und bekanntmachen lässt. Auch SifrDtn § 340 thematisiert den Tod Moses und Aarons infolge dieser Ereignisse:

<sup>26</sup> Ders., *Moses as God and King*, in: NEUSNER, Jacob (Hg.), *Religions in Late Antiquity*, Leiden 1968, S. 354-371, hier: S. 370-371. Damit, dass Mose den Namen *elohim* empfangt, spielt Meeks auf eine midraschische Spitzenaussage an; im Zusammenhang mit Dtn 33,1 (אִישׁ הָאֱלֹהִים) findet sich in PRK Anhang 1 (wesot haberakha, Ausgabe Mandelbaum S. 443) folgende Auslegung: „*Der Mann/Mensch Gottes*. Ein Mensch, als er in die Höhe aufstieg, ein Gott (elohim), als er nach unten herabstieg – und es sahen Aaron und die Israeliten den Mose (Ex 34,30)“, vgl. ebd., S. 357. Da sich Meeks vor allem auf Diskurse der Herrschaft und Offenbarung konzentriert, wären noch die (hellenistischen und rabbinischen) Legenden um die wunderbare Geburt des Mose hinzuzufügen, Quellennachweise hierzu wie allgemein zur frühjüdischen Moserezeption in: NIEHOFF, Maren: Art. Mose III/1, RGG<sup>4</sup> 5, Sp. 1539-1542; OBERHÄNSLI-WIDMER, Gabrielle: Art. Mose/Moselied/Mosesegen/Moseschriften III, TRE 23, S. 347-357; ROTHKOFF, Aaron: Art. Moses in the Aggadah, EJ (2007) 14, S. 534-536. Allison (Anm. 5), S. 23-134, geht ausführlich darauf ein, dass sowohl innerbiblisch als auch im frühjüdischen und frühchristlichen Kontext „Heldengestalten“ in Anlehnung an Mose beschrieben wurden.

<sup>27</sup> Wörtlich: mein „übler Geruch“ (schlechter Ruf).

*Dafür, dass ihr mir untreu geworden seid* (Dtn 32,51a) – ihr bewirktet, dass man mir untreu wurde.  
*Dafür, dass ihr mich nicht geheiligt habt* (Dtn 32,51b) – ihr bewirktet, dass man mich nicht heiligte.  
*Weil ihr gegen meinen Befehl widerspenstig wart* (Num 27,14).

Der Heilige, der gesegnet ist, sprach zu Mose: „Habe ich dir nicht gesagt (Ex 4,2a.3aa): *Was ist das da in deiner Hand? Wirf ihn auf die Erde!* Und du hast ihn auf die Erde geworfen. Zwar hast du die Zeichen durch deine Hand nicht gehindert, doch diese leichte Sache verhindertest du.“

Und woher, dass er nicht von der Welt schied, als bis ihn der Heilige, der gesegnet ist, in seine Flügel einhüllte? Weil gesagt ist (Num 20,12): *Darum sollt ihr diese Versammlung nicht (in das Land) bringen.*

Mose hatte zwar, so SiffrDtn, die Anordnung Gottes, seinen Stab auf die Erde zu werfen und damit Wunder zu wirken, ausgeführt (Ex 4,2-3), doch bei der in Num 20 enthaltenen Anordnung hatte er versagt. Auch hier wird das „Unerhörte“, dass Mose und Aaron „gesündigt“ hätten, reflektiert, und durch eine dennoch bestehende besondere Beziehung zu Gott konterkariert: Dass er nicht in das Land kommen konnte, kann zwar als Bestrafung gelesen werden, erscheint jedoch hier als besondere Nähe Gottes zu Mose – Gott behielt ihn bei sich und hüllte ihn „in seine Flügel“ ein.

Mt setzt die Verweise auf Mose ein, um die außerordentliche Bedeutung der Person Jesu zu vermitteln.<sup>28</sup> Doch in welchem Verhältnis stehen Mose und Jesus in unserer Perikope? Die Mose-Metaphorik ermöglicht es Mt, Jesus nicht als eigenständig auftretenden Wundertäter ohne Traditionsbezug, sondern als legitimierten Beauftragten Gottes und Vermittler des Gotteswortes darzustellen. Besonders angesichts dessen, dass es im frühjüdischen Kontext undenkbar war, kritisch von Mose zu sprechen, ist es kaum anzunehmen, dass bei Mt ein antithetisches oder im inhaltlichen Sinn überhöhendes Bestreben vorliegt.<sup>29</sup> Vielmehr sollte hier an das frühjüdische Konzept der Mose-Messias-Typologie gedacht werden, das die messianische Zeit als überhöhende Wiederkehr der befreienden Wirksamkeit des Mose beschreibt.<sup>30</sup> Oft wird beispielhaft dafür der Ausspruch „wie der erste Erlöser, so der letzte

<sup>28</sup> Vgl. Allison, S. 30: „[...] the Moses typology depends upon Moses' status as exemplary deliverer or savior.“

<sup>29</sup> In diesem Zusammenhang fiel mir auf, dass sich im Mt-Kommentar von Walter Grundmann (ThKNT 1, Berlin 1986, S. 100-104) einige Beobachtungen finden, die hier auch vertreten werden – wie z.B. die Annahme einer Referenz von Mt 4,8 auf den Blick des Mose über das Land (S. 103) und allgemein eine Mose-Jesus-Typologie, welche Grundmann nur antithetisch deuten konnte; ein Beispiel dafür, dass Beobachtungen nie voraussetzungsfrei vermittelt werden können!

<sup>30</sup> Vgl. dazu das in BRUNS, J. Edgar: The „Agreement of Moses and Jesus“ in the ‚Demonstratio Evangelica‘ of Eusebius, in: Vigiliae Christianae Vol. 31 Nr. 2 (1977), S. 117-125 zusammengestellte Material (S. 117-120). Dass die messianische Zeit als Überhöhung des Exodus verstanden wurde, kommt beispielsweise in tBer 1,12 (Zuckermann, S. 2) zum Ausdruck, die eine ausführlichere Version als mBer 1,5 bietet und darüber hinaus formuliert: „[...] Ben Soma sprach zu den Gelehrten: Wird man denn in den Tagen des Messias den Auszug aus Ägypten erwähnen, er (der Schriftvers) sagt doch (Jer 23,7-8): *Siehe, Tage kommen, Spruch des HERRN, da wird man nicht mehr sagen: der HERR lebt, der die Israeliten aus Ägypten heraufgeführt hat, sondern: der HERR lebt, der die Nachkommen des Hauses Israel heraufgeführt und gebracht hat aus dem Land des Nordens* usw. Sie antworteten ihm: Nicht dass der Auszug aus Ägypten von ihnen (den übrigen Reichen, vgl. Jer 23,8)

Erlöser“ (KohR 1 zu Koh 1,9) angeführt.<sup>31</sup> Mose steht mit dem Exodus und der Tora für die Erkennbarkeit der Struktur der Erlösung (oder Befreiung), der Messias für ihre endzeitlich-politische Umsetzung. Das dialektische Verhältnis zwischen beiden kann eine Überhöhung ausdrücken, die nicht zu einer Minimierung der Bedeutung des Mose führt! Wenn Jesus bei Mt im Unterschied zu Mose die Versuchung „bestanden“ hat, was darin zum Ausdruck kommt, dass „der Teufel ihn verlässt“ und „Engel ihm dienen“ (4,11),<sup>32</sup> so lässt dies vermuten, dass Mt Jesus als Messias im zeitlichen Anschluss an Mose präsentieren will. Dies kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass die auf das *Ende* der Wirkungszeit des Mose referierende Perikope Mt 4,1-11 am *Beginn* der öffentlichen Wirksamkeit Jesu lokalisiert ist. Mt nimmt indirekt den Zusammenhang Num 20 und damit das Ende der Ära des Mose auf, greift in dieser Konstellation ein und lässt Jesus als „letzten Erlöser“ an Mose anschließen. Dies dient zur Legitimation Jesu, aber nicht zur Abwertung des Mose.

## 2.2 Brot und Wort Gottes: die Bedürfnisse des täglichen Lebens

Die Diskussion darüber, welche Berechtigung die Sorge um das tägliche Auskommen hat, die Frage, „wovon der Mensch lebt“ (Dtn 8,3 in Mt 4,4), ist im tannaitischen Midrasch ausführlich vertreten. Die Frage nach dem Vertrauen auf Gott als alltäglichem Versorger war literarisch-theologisch weit verbreitet, ebenso auch das Bewusstsein für die Paradoxie dieses Themas. Welche Funktion hat der Brückenschlag vom „Brot“ zum „Wort Gottes“ in Mt 4? Die Aussage, dass der Mensch zwar „Brot“ braucht, aber letztlich von dem lebt, was Gott in einem beziehungshaften Geschehen kommuniziert, findet sich in Dtn 8,3 MT, wird aber bereits in den Targumim im Sinne der schöpferischen und lebensspendenden Funktion des göttlichen Wortes (*memra*) zugespitzt, das als Vermittlungsinstanz Gottes verstanden wird.<sup>33</sup> Lässt sich – mit dem Einsatz von Dtn 8,3 und insbesondere von Dtn 8,3 LXX – eine Nähe des Mt zu dieser Tradition aussagen?

---

weggerissen werde, sondern er soll den Reichen hinzugefügt werden. Die Reiche seien die Hauptsache und Ägypten eine Nebensache.“ Die messianische Befreiung von Exilen und Fremdherrschaften soll zwar dem Exodus übergeordnet, dieser aber nicht für bedeutungslos erklärt werden. (Handelt es sich dabei um eine „Zähmung“ der messianischen Radikalität, die hier in der Tosefta noch deutlicher zu erkennen wäre als in mBer 1,5?) Vgl. dazu auch EVANS, Craig A.: *Mishna and Messiah „in Context“: Some Comments on Jacob Neusner's Proposals*, in: JBL 112/2 (1993), S. 267-289, hier: S. 276-277.

<sup>31</sup> Vgl. Bruns (wie Anm. 23), S. 119.

<sup>32</sup> Die darin enthaltene Bezugnahme auf die Versuchung des/der ersten Menschen kann in diesem Rahmen nicht behandelt werden.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Boyarin (wie Anm. 8), S. 113-119 u.ö.

Dtn 8,3 (Targum Onkelos)	Dtn 8,3 (Targum Pseudo-Jonathan)
וְעִנִּיךְ וְאֶכְפֹּנְךָ וְאֶכְלֶךָ יֵת מִנָּא דְּלֹא יִדְעֵתָא וְלֹא יִדְעוּ אֲבֵהֶתְךָ מִן בְּגִלָּל לְהוֹדְעוֹתְךָ אֲרִי לֹא עַל לְחֵמָא בְּלַחֲדוּדֵי מִתְקִיִּים אֲנָשָׁא אֲרִי עַל כָּל אֲפָקוֹת מִימֶר מִן קִדְם יֵי הָנִי אֲנָשָׁא:	וְעִנִּיךְ וְאֶכְפֹּנְךָ וְאֶכְלֶךָ יֵת מִנָּא דְּלֹא יִדְעֵתוֹן וְלֹא יִדְעוֹן אֲבֵהֶתְךָ מִן בְּגִלָּל לְהוֹדְעוֹתְךָ אֲרוֹם לֹא עַל לְחֵמָא בְּלַחֲדוּדֵי חַיִּי בֶר נִשָּׂא אֲרוֹם עַל כָּל מָה דֹּאֲתַבְרִי עַל מִימְרָא דִּיִּי חַיִּי בֶר נִשָּׂא
Und er demütigte dich und ließ dich hungern und speiste dich mit dem Manna, das du nicht kanntest und das deine Vorfahren nicht kannten; um dir kundzutun, dass der Mensch nicht allein vom Brot erhalten wird, sondern von allem, das als <i>Wort</i> (memar) von vor dem HERRN hervorgeht, lebt der Mensch.	Und er demütigte dich und ließ dich hungern und speiste dich mit dem Manna, das du nicht kanntest und das deine Vorfahren nicht kannten; um dir kundzutun, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von allem, was das <i>Wort</i> (memra) des HERRN schafft, lebt der Mensch.

Targum Onkelos arbeitet zwei Verständnisebenen von „Leben“ heraus, indem er auf der Ebene der alltäglichen Ernährung lediglich von „erhalten werden, existieren (מתקיים)“ spricht, und nur in Bezug auf das von Gott hervorgehende Wort vom „Leben (חיי)“ des Menschen. Targum Pseudo-Jonathan geht noch weiter und hebt mit der Wurzel ברי (hebr.: ברא) das schöpferische Potential des Memra hervor. Mt setzt einen anderen Schwerpunkt als die Targumim: Während diese das Memra als göttliche Hypostase zeigen wollen, ist es bei Mt Jesus, der gleichsam als eine Mittlergestalt auf das Wort Gottes verweist. Auch dies verweist wieder auf Mose. Durch das dreimalige Zitieren aus Dtn lässt Mt Jesus den Pentateuch unmissverständlich als heilige Schrift bezeichnen. Mt setzt auf diese Weise einen deutlichen hermeneutischen Akzent: Es geht ihm nicht um das „Wort Gottes“ in einem charismatischen Sinn, sondern um den Hinweis Jesu auf einen konkreten heiligen Text. Die Frage nach dem unmittelbaren Vertrauen auf Gott in materiellen Notlagen wird damit transformiert und es geht nun zusammen mit der Darstellung Jesu als Messias um die identitätsstiftende Bindung an den heiligen Text im jüdischen Sinn, die den Rezipierenden eingeschärft werden soll.

Eine auf ein bestimmtes Textkorpus bezogene Interpretation von Dtn 8,3 vertritt auch der tannaitische Midrasch. Die Akzentuierung, dass es sich bei dem, „was aus dem Mund Gottes hervorgeht“ nicht nur um irgendeine verbale oder nonverbale Anordnung, sondern um das abgrenzbare und autoritative Wort der Tora im rabbinischen Sinn handelt, findet sich beispielsweise in Sifr Dtn § 48 zu Dtn 11,22:

*Denn wenn ihr dieses ganze Gebot gewiss erfüllen werdet (Dtn 11,22).  
 (...) Dass du nicht sagen sollst: Siehe, ich lerne einen schwierigen Abschnitt und lasse den leichten weg! Die Schrift sagt (Dtn 32,47): Denn es ist kein leeres Wort für euch – das Wort, von dem ihr sagt, es ist leer, es ist euer Leben. Dass du nicht sagen sollst: Ich habe Halachot gelernt, es ist mir genug! Die*

Schrift sagt (Dtn 27,1): *Gebot* – das Gebot; das ganze Gebot lerne, Midrasch, Halachot und Aggadot, denn ebenso sagt er (Dtn 8,3): *Denn nicht vom Brot allein soll der Mensch leben* – das ist der Midrasch, sondern von allem aus dem Mund des HERRN Hervorgehenden – das sind Halachot und Aggadot.

Hier wird Dtn 8,3 im Sinne der Kategorisierung der rabbinischen Tora gelesen: „Midrasch“ ist die Schrift mit ihrer Auslegung, zu der „Halachot und Aggadot“ im Sinne des weiteren rabbinischen Traditionsmaterials treten, wodurch letzteres dem ersteren gleichgestellt wird und beide unter dem Begriff des „ganzen Gebotes“ erfasst sind.

In der folgenden Interpretation zu Ex 16,4 aus MekhY Wajassa 2 werden anhand der Erzählung vom Manna in der Wüste die Themen „Ernährung“ und „Tora“ zusammengebracht, doch wieder so, dass das Bedürfnis nach dem „Wort Gottes“ das Bedürfnis nach Nahrung mit umfasst:

*Die Sache des Tages an seinem Tag* (Ex 16,4ba). (...) Rabbi Elasar aus Modiin pflegte zu sagen: Jeder der für heute etwas zu essen hat und spricht: Was werde ich morgen essen? ist kleingläubig, denn es ist gesagt (14bβ): *Damit ich es prüfe, ob es in meiner Tora wandelt oder nicht.*

Rabbi Jehoschua sagt: Wenn ein Mensch zwei Halachot am Morgen und zwei am Abend lernt und sich den ganzen Tag mit seiner Arbeit beschäftigt, rechnet man es ihm an, als hätte er die ganze Tora erfüllt.

Von da aus pflegte Rabbi Schimon ben Jochai zu sagen: Die Tora wurde, um sie auszulegen, nur den Manna-Essenden gegeben. Wie das? Da sass einer und legte aus und wusste nicht, wo er zu essen und zu trinken bekommen sollte, woher er sich kleiden und bedecken sollte. So (ist es gemeint:) die Tora wurde, um sie auszulegen, nur den Manna-Essenden gegeben; und nach ihnen kommen die, die *teruma* (Priesterhebe) essen.

Der Ausspruch des Rabbi Jehoschua ist dabei als Parallele zu der ersten, Rabbi Elasar aus Modiin zugeschriebene Aussage (die an Mt 6,34 erinnert), konstruiert: Wie man sich nicht sorgen soll, ob man morgen noch genug zu essen hat, so soll man umgekehrt auch nicht ängstlich sein, die Tora gegenüber der Erwerbstätigkeit vernachlässigt zu haben. In beiden Fällen soll man darauf vertrauen, dass das, was man hat bzw. getan hat, ausreicht. Diese Haltung wird schließlich grundsätzlich mit der Tora in Verbindung gebracht; Tora auszulegen erfordert geradezu, so der dritte Ausspruch, ein Bewusstsein der Abhängigkeit und Ungesicherheit, wobei die Rabbinen (ihre eigene) Zurückstellung der Berufsarbeit zugunsten des Torastudiums mit der Abhängigkeit der Priester von den eingehenden Opfergaben auf einer Linie sehen, jene aber dieser voranstellen. Hier wie im Kontext der Versuchungsgeschichte wird vom heiligen Text als einer identitätsstiftenden Größe gesprochen, die eine umfassendere Kategorie als die tägliche Nahrung darstellt.



## 2.3. Ausblick auf Tempel und Land

Es fällt auf, dass in MekhY in die Auslegung von Ex 17,1-16 (Versuchung Gottes durch Israel, Auseinandersetzung mit Amalek) eine Passage integriert wird, die Dtn 3,23-26 aufgreift, d.h. die in Num 20 angekündigte Konsequenz behandelt. Dieser Text ist ein Beispiel dafür, dass auch in der rabbinischen Schriftinterpretation Ex 17 und Num 20 zusammen gelesen bzw. ineinander eingeschrieben gedacht werden. In MekhY Amalek 2 heißt es zu Ex 17,14<sup>34</sup>:

*Und lege es in die Ohren des Josua. (...) Damit sagte man zu ihm: Josua wird Israel in das Land hineinführen. Und am Ende steht Mose da und fleht, wie gesagt ist (Dtn 3,23): Und zu jener Zeit flehte ich zum HERRN.*

Gleichnis eines Königs, der über seinen Sohn verhängte, dass er nicht mit ihm in seinen Palast eintreten sollte. Er trat durch die erste Pforte und man schwieg über ihn. Durch die zweite – man schwieg über ihn. Durch die dritte – man tadelte ihn. Man sagte zu ihm: Es ist genug für dich bis hierher (vgl. Dtn 3,26)!

So als Mose das Land der zwei Völker, das Land des Sichon und des Og eroberte und es den Rubeniten und den Gaditen und dem halben Stamm Manasse gab, sprach man zu ihm: Es scheint, dass diese Anordnung nur bedingt verhängt wurde, werden doch auch wir nur bedingt gerichtet. Da sprach Mose vor dem Heiligen, der gesegnet ist:

„Herr der Welt, vielleicht sind deine Wege wie die Wege von Fleisch und Blut: Ordnet ein Statthalter (אפוטרופוס)<sup>35</sup> etwas an, hebt der Causidicus (קלידיקוס)<sup>36</sup> es wieder auf, ordnet der Causidicus etwas an, hebt der Dekurio (דיקוריון) es wieder auf, ordnet der Dekurio etwas an, hebt der Hegemon (היגמון) es wieder auf, ordnet der Hegemon etwas an, hebt der Präfekt (אפארקוס) es wieder auf, ordnet der Präfekt etwas an, hebt der Konsul (אייפטיקוס/ἀιπτικός) es wieder auf, ordnet der Konsul etwas an, kommt der große Herrscher (המושל הגדול)<sup>37</sup> und hebt das von ihnen allen (Angeordnete) wieder auf, weil sie einer dem anderen übergeordnet sind, wie gesagt ist (Koh 5,7): *denn ein Hoher wacht über einen anderen Hohen.*

Vielleicht sind deine Wege wie ihre Wege? *Denn wer ist ein Gott im Himmel und auf Erden, der es deinen Werken und deinen Großtaten gleichtun könnte* (Dtn 3,24b)? *Deinen Werken* – in Ägypten, *deinen Großtaten* – am Meer; *deinen Werken* – am Meer, *deinen Großtaten* – am Arnonfluss. *Ich will doch hinübergehen und sehen usw.* (Dtn 3,25). „Doch“ ist immer ein Ausdruck der Bitte. *Ich will dieses gute Land sehen* (ebd.) – das ist das Land Israel, *diesen guten Berg* (ebd.) – das ist der Berg des Königs, *und den Libanon* (ebd.) – das ist der Tempel, denn es ist gesagt (Sach 11,1): *Öffne, Libanon, deine Tore usw.*; und er schreibt (Jes 10,34): *Und der Libanon wird durch einen Mächtigen fallen.*“

*Und der HERR wurde zornig durch mich* (Dtn 3,26a). Rabbi Elasar ben Schammua sagt: „Durch mich“ ist ein starker Ausdruck, der für Fleisch und Blut nicht möglich gewesen wäre zu sagen. Dass ihr nicht etwa sagt: „für mich“ – die Schrift sagt (ebd.): *um eurer willen* – für euch, und nicht für mich; ihr habt mir verursacht, dass ich nicht in das Land Israel hineinkommen werde. *Und der HERR sprach zu mir:*

<sup>34</sup> Ex 17,4: *Und der HERR sprach zu Mose: Schreibe dies zur Erinnerung in ein Buch und lege es in die Ohren des Josua, dass ich das Andenken an Amalek gewiss unter dem Himmel auslöschen werde*

<sup>35</sup> Die folgenden Funktionsbezeichnungen sind übernommen aus: FRANKEL, Zacharias: Geist der palästinischen und babylonischen Hagada, in: MGWJ 1854, Heft 5, S. 191-196, hier: S. 192-193.

<sup>36</sup> Nach Frankel müsste es hier richtig heißen: דיקולוגוס/dikologos, ebd. S. 193.

<sup>37</sup> Augustus.

*Genug für dich* (Dtn 3,26b)! D.h., man sprach zu ihm: genug für dich bis hierher! Rabbi Jehoschua sagt: *Genug für dich* – genug für dich für die kommende Welt!

Die Passage beginnt damit, dass von Ex 17,14 aus direkt auf Dtn 3,23ff. geschlossen wird. In ergreifender Weise wird dargestellt, wie Mose versucht, die Unabänderlichkeit der Anordnung Gottes zu doch noch in Frage zu stellen – obwohl er weiß: die Chance, dass eine göttliche Anordnung verloren geht oder nur bedingt zu erfüllen ist, ist sehr gering, verglichen damit, wie die Hierarchiestufen der römischen Verwaltung einander entgegenarbeiten!<sup>38</sup> Das Unvorstellbare, dass Mose mit seinen Bitten bei Gott nicht erfolgreich ist, wird schließlich mit Dtn 3,26a so gedeutet, dass Mose den göttlichen Zorn zugunsten des Volkes auf sich genommen hatte, bzw. dass er ohnehin genug getan hätte, um in die kommende Welt eingehen zu können.

Die Platzierung dieses Stoffes im Zusammenhang mit Ex 17,14 ermöglicht es auch an dieser Stelle, den kritischen Blick auf die Gestalt des Mose mit einem positiven Aspekt zu verbinden, mit dem Sieg über Amalek, der durch die erhobenen Hände des Mose zustande kam (Ex 17,11-13).<sup>39</sup> In MekhY wie in den Parallelüberlieferungen wird diese dem Mose scheinbar abträgliche Tradition mit Material kombiniert, das seine herausragenden und übermenschlichen Qualitäten betont. Auch, dass Mose im Gleichnis als „Sohn des Königs“ bezeichnet wird, muss in diesem Sinn gelesen werden. Doch noch aus einem weiteren Grund ist dieses rabbinische Auslegungsmaterial in unserem Zusammenhang bedeutsam. In diesem Text wird selbstverständlich mitgeteilt, dass Mose darum bat, *das Land, den Ort der Königsherrschaft und den Tempel* zu sehen. Dies kann als ein weiterer Hinweis auf den hier vorgeschlagenen intertextuellen Zusammenhang gelesen werden: Mose will den Tempel und das Land sehen – in SifrDtn § 338 (zu Dtn 32,49) handelt es sich sogar um einen universalen, zeit- und grenzenlosen Blick auf die gesamte Schöpfung.

<sup>38</sup> Aus heutiger Sicht gibt es dem Text eine fast humorvolle Note, dass die Rabbinen Mose gegenüber Gott Vergleiche aus dem Bereich der römischen Verwaltung gebrauchen lassen. Dies ist ein Hinweis auf den unhinterfragten Anspruch der Zeitlosigkeit, der dem biblischen Text in seiner Buchstabengestalt aus rabbinischer Sicht zukommt.

<sup>39</sup> In SifNum §§ 134-135 werden z.T. dieselben Motive wie in dem hier vorgestellten Mekhiltaabschnitt präsentiert. Auch dort wird das Material nicht mit Num 20 verknüpft. SifNum kommentiert Num 20 nicht, sondern setzt nach Kap. 19 erst wieder mit 25,1 ein. Der Kommentar wechselt nach Num 27,11 mit Num 27,12 zu Dtn 32,49, die Zitation: *Steige auf diesen Berg Abarim, den Berg Nebo* kann als Mischform aus beiden Versen gelesen werden. Im Anschluss daran werden in einem Exkurs Dtn 3,23-29 und im selben Abschnitt Dtn 34,4 kommentiert, bevor mit Num 27,13 der ursprüngliche Text wieder aufgenommen wird. Vgl. dazu BÖRNER-KLEIN, Dagmar: Der Midrasch Sifre zu Numeri, Stuttgart 1997, S. 562-564. Vgl. auch SifrDtn §§ 28-29.338.357.

Der Vers Dtn 3,25 wird in MekhY Amalek 2 wie überhaupt in der rabbinischen Überlieferung als ein auf den Tempel verweisendes Signal gelesen. Er löst hier wie auch anderen Stellen die Zitation weiterer Verse, in denen der Terminus „Libanon“ ebenfalls auf den Tempel bezogen wird, aus.<sup>40</sup> Auch Targum Onkelos und Targum Pseudo-Jonathan lesen in Dtn 3,25 „Libanon“ als „Tempel“, wobei Targum Pseudo-Jonathan wieder die literarisch am meisten ausgeformte Lesart aufweist:<sup>41</sup>

Targum Pseudo-Jonathan Dtn 3,25	
<p>אעײבר כדון ואחמי ית ארעא טבתא דבעיברא דיורדנא טוורא טבתא דנן דביה מתבניא קרתא דירושלם וטוור ליבנן דביה עתיד למישרי שכינתא</p>	<p>Ich will jetzt hinübergehen und das gute Land jenseits des Jordan sehen, diesen guten Berg, auf dem die Stadt Jerusalem gebaut wird, und den Berg Libanon, auf dem zukünftig die Schekhina weilen wird.</p>

Eine andere Version dieses Zusammenhanges findet sich bei Pseudo-Philo (LAB 19). Der Autor erwähnt Num 20 ebenfalls nicht und begründet die biblische Vorgabe, dass Mose das Land nicht betreten solle, damit, dass er nicht die Kultbilder sehen solle, die das Volk dereinst dort errichten werde:

Dir aber will ich das Land zeigen, bevor du stirbst, aber dort hineingehen wirst du nicht in dieser Weltzeit, damit du nicht die Bilder sehest, durch die dieses Volk sich betrügen und ablenken lassen wird. Und ich werde dir den Ort zeigen, an dem sie mir dienen werden 740 Jahre (LAB 19,7).<sup>42</sup>

Im selben Kapitel wird der Blick des Mose auf das Land geschildert und auch dort der Tempel erwähnt:

Dann zeigte ihm der Herr das Land und alles, was darin ist, und sagte: „Dies ist das Land, das ich meinem Volke geben werde.“ Und er zeigte ihm den Ort, von dem die Wolken das Wasser heraufnehmen, um die ganze Erde zu bewässern, und (er zeigte) den Ort, woher der Fluss die Bewässerung empfängt, und das Land Ägyptens und den Ort des Firmaments, woher allein das heilige Land trinkt. Und er zeigte ihm den Ort, woher das Manna für das Volk (herab-)regnete, bis zu den Pfaden des Paradieses. Und er zeigte ihm die Maße des Heiligtums und die Zahl der Darbringungen und die Zeichen, mit denen sie beginnen werden, den Himmel zu betrachten (LAB 19,10).<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Die bekannteste dieser Zitationen ist Jes 10,34 in der Gründungslegende des rabbinischen Judentums, der Erzählung vom Erscheinen des Rabbi Jochanan ben Sakkai vor Vespasian (ARN A 4; bGittin 56a.b). Vermutlich spielt auch Josephus in Bell VI 5,4 auf Jes 10,34 (mit 11,1) an. Sach 11,1 wird ebenfalls als Prophezeiung der Tempelzerstörung gelesen, vgl. z.B. ARN B 4; bJoma 39b. In SifraDtn wird im Zusammenhang mit Dtn 3,25 die Verse Jer 22,6 und Jes 1,18 zitiert. Zur Entstehung der Metapher „Libanon“ für den Tempel vgl. JAPHET, Sara: „Lebanon“ in the Transition from Derash to Peshat: Sources, Etymology and Meaning (with special attention to the Song of Songs), in: Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls, Leiden 2003, S. 707-724.

<sup>41</sup> Ebd., S. 708-709.

<sup>42</sup> Zitiert nach: DIETZFELBINGER, Christian: Liber Antiquitatum Biblicarum, JSRZ II, S. 151.

<sup>43</sup> Ebd., S. 152-153.

Aus den hier angeführten Zusammenhängen lässt sich schließen, dass innerhalb der Versuchungsgeschichte die Aneinanderreihung der Orte, auf die Jesus blicken soll, „Tempel“ und „Herrschaftsgebiete/Welt“ nicht allein ein Entwurf des Mt ist. Sie ist vielmehr im Rahmen der angewendeten Mose-Rhetorik zu lesen und stehen im Kontext der Rezeption des biblischen Motivs des Blicks des Mose über das versprochene Land unmittelbar vor seinem Tod. Auch hier ist die erwähnte Mose-Messias-Typologie zu erkennen (vgl. oben 2.1.), innerhalb derer der Messias zwar bedeutsamer ist als Mose, dieser aber vorgibt, in welchen Strukturen die endzeitlichen Ereignisse vorzustellen seien.

### **3. Tora, Tempel und „alle Reiche dieser Welt“: Vernetzung von Mt 4,1-11 innerhalb des MtEv**

Es würde in diesem Rahmen zu weit führen, die Verortung der Versuchungsgeschichte im Rahmen des gesamten Mt ausführlich zu behandeln. Doch ist festzuhalten, dass Mt 4,1-11 in Bezug auf die Charakterisierung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu Weichen stellt. Nur einige Vernetzungen der Versuchungsgeschichte innerhalb des gesamten MtEv sollen hier skizziert werden:

- (1) **Legitimierung Jesu durch die Tora:** Die Wunder, von denen Mt berichtet – insbesondere die Brotwunder! – können nach Mt 4,1-11 als durch das Wort der Tora legitimiert angesehen werden. Dies steht im Kontext dessen, dass das Auftreten Jesu im MtEv grundsätzlich als ausstehende Aktualisierung der *Schrift* dargestellt wird. Insofern muss auch eine Linie von Mt 4,4 zu 5,17 gezogen werden. Ebenso wie in der frühjüdischen Überlieferung ein Querverweis vom Manna auf das Wort der Tora wahrgenommen wird, inszeniert auch Mt eine solche Verbindung. Dass sich Jesus in dieser Perikope gleichsam selbst legitimiert, indem er das Wort der Tora richtig anwendet, muss auch als Verweis auf die vorausgegangene Autorisierung durch die Himmelsstimme (Mt 3,17) bzw. als ihre Bestätigung angesehen werden.
- (2) **Beginn und Ende einer Ära:** Wie die jüdische Überlieferung betont, dass Mose das Volk durch einen bestimmten Zeitabschnitt führte, so ist auch für Mt der *Zeitraum* der Wirksamkeit Jesu von Bedeutung. In diesem Sinn könnte man einen Bogen von der Versuchungsgeschichte zum Ende des MtEv schlagen; damit wäre im MtEv die

Struktur des Buches Dtn aufgenommen, an dessen Anfang und Ende der Blick des Mose über das versprochene Land steht, eine Struktur, die dort den Rahmen für eine Wiederholung des Narrativs Israels bildet. Immerhin wird der Blick Jesu über „alle Reiche dieser Welt“ (4,4) am Ende des MtEv wieder aufgegriffen, indem Jesus – der nun „alle Macht im Himmel und auf Erden“ (28,19) hat! – seine Jünger beauftragt, in seinem Namen tätig zu werden. Die Aufforderung an Israel, in das Land hineinzuziehen bildet den Abschluss des Buches Dtn – in Mt 28,19 werden die Jünger aufgefordert, in die „ganze Welt“ hinauszugehen. Auch das Motiv des Lehrens bzw. Lernens und Bewahrens des Gebotenen spielt in beiden Zusammenhängen eine Rolle. Das gesamte MtEv wäre damit im Zeitraum des Blickes des Mose auf das Land angesiedelt.

- (3) **Der Tempel als zerstörtes Zentrum:** Auch die Stellung des Mt zum Tempel bildet sich in der Versuchungsgeschichte ab. Wenn in Mt 26,61 und 28,40 die Person Jesu mit dem Tempel identifiziert wird, ist das Ansinnen von Mt 4,5-6 mehr als ein waghalsiges Experiment: Es wäre vielmehr die Inszenierung dessen, dass der „Tempel“ sich selbst töten würde, eine Demonstration des Zusammenbrechens des Narrativs Israels als eines Narrativs des Vertrauens. Mt führt den magischen Gebrauchs des Psalmverses 91,11-12 als selbstzerstörerisch vor und lässt Jesus das alltägliche Halten der Gebote dagegenhalten (Dtn 6,17-19; vgl. auch Mt 28,20a!). Die Passage Mt 4,5-7 lässt sich, da sie auf 4,3-4 folgt, als Deutung dieser Verse lesen, in dem Sinn, dass nur eine „richtige“, d.h. auf den gesamten biblischen Narrativ bezogene Anwendung des Gotteswortes, Leben hervorbringt und fördert. Mt 4,5-7 lässt sich aber auch politisch verstehen: als Kritik an einer Haltung, die die Realität ignoriert und unter allen Umständen „göttlichen Schutz“ für selbstverständlich hält. Angesichts der Tempelzerstörung wäre dies die Aufforderung, gemäßigt und gefasst zu bleiben und keinem „Wundertäter“ zu folgen. Das verweist auf die in Mt 24,24 ausgesprochene Warnung vor „falschen Messiassen und falschen Propheten“, die große Zeichen und Wunder tun, um so, wenn möglich, auch die Auserwählten zu verführen (!)“. Sich auf Rezeption und Praxis der Tora zu konzentrieren hält Mt für nachhaltiger und zielführender. Er kritisiert Elemente der aktuellen Tempelpraxis als fehlgeleitet (21,12-13)<sup>44</sup> und stellt die ethischen Aspekte seiner jüdischen Tradition gegenüber den kultischen in den Vordergrund. Die Tempelzerstörung selbst ist für ihn jedoch ein zutiefst schmerzliches und einschneidendes Ereignis. Obwohl am Schluss

<sup>44</sup> Dies lässt sich im Kontext einer selbstkritischen Reflexion der Tempelzerstörung lesen wie sie in der rabbinischen Überlieferung begegnet.

des MtEv die Bedeutung Jesu die Bedeutung des Tempels übersteigt – der Tempel wird nach 27,51 nicht mehr erwähnt – und sich der Ort des Geschehens nach Galiläa verlagert, wird dies nie im Sinne einer inhaltlichen Überlegenheit Jesu über den Tempel kommuniziert.

### **3. Zusammenfassung: Literarische Möglichkeiten der hermeneutica sacra**

Die Strukturierung seiner Erzählung durch Schriftzitate gibt Mt die Möglichkeiten, die der Midrasch bietet: Schriftverse neu zu deuten, Verknüpfungen zwischen den eigenen Inhalten und den Versen herzustellen und zu etablieren. Bei Mt wird freilich die Schriftdeutung durch den übergreifenden Narrativ des Evangeliums determiniert, was die mt Texte vom rabbinischen Midrasch unterscheidet, in den – formal wenigstens – die Schriftverse der Ausgangspunkt des Geschehens sind.

Die implizite Bezugnahme auf Mose, den „ersten Erlöser“, ermöglicht es Mt, die Rezeption der Gestalt Jesu von Beginn an in bestimmte Bahnen zu lenken, d.h. Jesus mit unüberholbarer Bedeutung und Wirkmächtigkeit auszustatten. Mt betont dabei die Fähigkeit Jesu wie des Mose, das Wort Gottes richtig anzuwenden und sich einer vordergründigen, nur scheinbaren Problemlösung – die letztlich tödlich wäre – zu verweigern. Charismatischen Wundern wird die alltägliche Praxis der Gebote entgegengehalten. Um dies herauszuarbeiten greift Mt indirekt auf Num 20 zurück, eine Situation, in der Mose, gerade was die Anwendung des Gotteswortes betraf, einen folgenschweren Fehler beging. Dieser biblische Erzählstoff wird in der frühjüdischen Bibelrezeption nur mit äußerster Vorsicht behandelt bzw. sogar ausgespart. Mt bietet das Eingreifen an dieser Stelle, an der das Ende der Wirkungszeit des Mose erstmalig angedeutet wird, die Möglichkeit, Jesus gleichsam an die Stelle des Mose treten zu lassen und der Situation einen anderen Ausgang zu geben. Die zeitliche Abfolge Mose-Jesus ist im Sinne des rabbinischen Modells vom „ersten“ und „letzten Erlöser“ zu verstehen, keinesfalls in einem antithetischen Sinn. Dies ist sowohl deshalb ausgeschlossen, da Mt auf Mose verweisende rhetorische Elemente durchgängig positiv, d.h. um die Bedeutung Jesu zu untermauern, einsetzt, als auch wegen der hohen und uneingeschränkten Verehrung, die Mose im frühjüdischen Interpretationskontext zuteil wurde.

Indem Mt die Gestalt Jesu im idealen Einklang mit der Tora darstellt, nimmt er gleichzeitig politischen Einfluss auf die Rezipierenden. Er distanziert sich und die, die ihm folgen wollen, von einem kämpferischen Messiasverständnis, das schnelle Lösungen anstrebt. Ähnlich wie die rabbinische Bewegung plädiert er statt dessen für eine nachhaltige Lösung, ein Leben im Einklang mit den Geboten. Den sozialen und ethischen unter ihnen gibt er dabei Priorität vor den kultischen und mahnt zu einer bescheidenen Lebensführung. Die Verbreitung dieses Konzepts mittels der Person und Geschichte Jesu stellt für ihn die Realisierung und Weiterführung der Tora und des Narrativs Israels dar.